УДК 316.7

ОНТОЛОГИЯ ТЕКСТА СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

О.Т. Лойко

Томский политехнический университет
E-mail: loyko49@mail.ru

Анализируются основные философские концепты, указывающие на взаимосвязь социальной памяти и текстовой формы ее бытия. Философское осмысление поставленной проблемы, производится в контексте совершающегося в настоящее время онтологического поворота современной философской мысли. Особое внимание уделяется бытию текста в отечественной культуре.

1. Введение

Письменная культура знаменует собой новый этап существования социальной памяти. Для обоснования выдвинутого тезиса и выявления специфики бытия социальной памяти как текста, необходимо произвести следующие теоретические шаги. Во-первых, рассмотреть, насколько в современных философских исследованиях осуществляется презентация текста как бытийственности памяти, включая ее социальный контекст. Во-вторых, из всего многообразия выявленных теоретических концептов, определить те, которые обладают бóльшей эвристической значимостью и потенциальными возможностями в выявлении специфики текста как бытия социальной памяти.

2. Текст и память: проблема взаимосвязи

Возникновение проблемы взаимосвязи текста и социальной памяти диагностируется с того момента, когда все многообразие социальных явлений стало возможным фиксировать в текстах и одновременно, интерпретировать их содержание в зависимости от состояний автора текста, интерпретатора и самого текста. Если до 70-х гг. XX в. текст рассматривался как источник знаний о том, как, собственно, было дело (текст исторический), либо как отражение субъективных переживаний человека (литературный текст), то в последние годы можно говорить о новом направлении в понимании сущности текста, отвергающего историзм в качестве базы для истории и других дисциплин, имеющих текстуальную основу [1]. Это направление, достаточно разнородное по своим интенциям получило общее название постмодернизм. Его отличительной чертой является приоритет языка над опытом, ведущим к открытому скептицизму относительно способности человека к наблюдению и адекватному истолкованию внешней среды и, особенно, внутреннего мира человека.

Концептуальное осмысление текста в постмодернизме основывается на лингвистической теории Ф. де Соссюра [2], открывшего внутреннюю структуру языка, как систему, существующую в себе и для себя. Ф. де Соссюр утверждал, что язык не является нейтральным и пассивным средством выражения, но управляется собственной внутренней структурой. Связь между словом и объектом или идеей, в терминологии Соссюра, между «означающим» и «означаемым», — является в итоге произвольной. Практически невозможно найти двух языков, где слова и предметы сочетались бы одинаковым образом; определенные образцы мысли и наблюдения, присутствующие в одном языке, находятся вне пределов возможностей другого. Отсюда Соссюр сделал вывод, [2] что язык выступает в виде несвязанного явления – речи и письма, которые следует рассматривать в качестве лингвистической структуры со своими собственными законами, а не как отражение реальности: язык – это не окно в мир, а структура, определяющая наше представление о нем. Такое понимание языка провоцирует понижение статуса автора текста: если структура языка имеет такое влияние, то смысл текста связан с формальными атрибутами языка не меньше, а то и больше, чем с намерениями автора. Утверждение о том, что автор способен точно передать «свой» смысл читателю, теряет под собой основание. Отметим, что невозможность для автора передавать смысл созданного им текста предполагает, как отмечает Р. Барт удаление автора [3]. Пришедший на смену автору скриптор, «несет в себе не страсти, настроения или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки» [3. С. 387]. Читатель в этом контексте превращается в пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство в своем предназначении, выступающем в виде читателя, который сам является человеком без истории. Такой безотрадный, вне историчный образ создается структурализмом. И, вполне естественно предположить, что этому, утратившему историчность субъекту совершенно нет необходимости что-либо помнить. Данный субъект, обладающий всеми признаками человека-потребителя, в равной мере потребляющего и создающего новые тексты.

Отметим, что анализ основных положений структуразлизма и постмодернизма, рассматривающих текст в качестве центрального концепта, понимаемого как связная и полная последовательность знаков, констатирует парадоксальную отчужденность текста от памяти. Но, фиксирование данного факта, тем не менее, не должно элиминировать следующих теоретических интенций в попытках поиска этой, возможно лишь латентной, связи.

Во-первых, проанализируем аргумент в пользу выдвинутого положения более подробно. Полученный отрицательный результат, который, тем не менее, является результатом, позволит интенсифицировать поиски взаимосвязи текста и памяти в иных социокультурных парадигмах. Принципиальная возможность таковой теоретической операции имеется. Доказательством этого является достаточно интенсивная разработка в постмодернизме такого концепта как складка [4], фиксирующе способ отношения внутреннего и внешнего, конституирующее внутреннее как имманентную интериоризацию внешнего. Сама же идея взаимодействия внутреннего и внешнего, распространяется не только на пространственные, но и на временные параметры складки, что выступает как процесс интериоризации будущего прошлым. Для фиксации этого отношения Ж. Делез вынужден воспользоваться понятием «память», которое он определяет как настоящее имя отношения к себе, воздействие Я на Я [4]. Таким образом, можно предположить, что память как определенный концепт не изживается из философии постмодернизма но, приобретая новые значения и оценки, обретает иное бытие, которое можно фиксировать в вариациях модальной методологии.

Во-вторых, именно постмодернизм и постструктурализм значительно «оживили» внимание к тексту. И, несмотря на, как отмечает А.Р. Усманова [5], всю метафорическую насыщенность и размытость понятия текста, выделяются три основных его характеристики в современных философских изысканиях. Текст есть, во-первых, сеть генерации значений без цели и без центра; во-вторых, опровержение мифа филиации, наличии источников и влияний, из исторической результирующей которых возникает текст; в-третьих, множественность смысла, принципиальная открытость, незавершенность значений, не поддающаяся определению и иерархизации со стороны властных структур и отсылающая к сфере желания, нетематизированной пограничной области культуры. Такое понимание текста исходит из иного культурного контекста, который, несмотря на выявленные характеристики, тем не менее, ставит вопрос об обретении контакта со своим прошлым [5. С. 66].

Постановка проблемы изучения текста между конкретностью литературы и абстрактностью лингвистики позволила выявить некоторый «средний путь» его исследования, основой которого выступает текстуальный анализ, где непосредственный или поверхностный смысл отбрасывается в пользу менее очевидного. В постмодернизме данная теоретическая операция получила название деконструкции.

3. Память и деконструкция

Деконструкция охватывает удивительное множество дерзких и диссонансных прочтений, результатом которых может явиться совершенно новый текст, с принципиально иным значением. Если соссюровское разделение означающего и означиваемого возвести в абсолют (что вряд ли возможно в силу бессмысленности подобной операции), то итогом может стать безграничность интерпретационного семиозиса. По мнению Ж. Деррида творческий подход к интерпретации текстов – то шаловливый, то ироничный, то провокационный – является отличительной чертой посмодернистской науки [4].

Сама по себе безграничная свобода интерпретации текстов в определенной мере ограничивается воздействием «интертекстуальности», которая выступает как артикулирующий феномен взаимодействия текста с семиотической культурной средой. Согласно этой позиции, тексты прошлого не должны рассматриваться в изоляции, поскольку ни один текст никогда не создавался без явного или скрытого (иногда и от самого его создателя), воздействия других текстов. Все авторы используют язык, который уже служил тем же целям, что ставят они, а аудитория, воспринимающая этот текст, вполне возможно истолкует его в соответствии со своими правилами применения языка. В любой конкретный момент мир текстов состоит из разнообразных видов литературного произведения, каждый из которых имеет собственную культурно-историческую обусловленность, концептуальные категории и образцы использования. В этом случае каждый текст является частью дискурса, или массива языковой практики, которая в той или иной мере отражается в социальной памяти. Именно интертекстуальность позволяет установить явную связь памяти и текста.

Обратимся вновь к идеям Р. Барта. Провозглашенная им смерть автора, ни в коей мере не сказалась на его отношении к тексту. Текст в интерпретации Р. Барта получает самостоятельное бытие и, соответственно, как бы обрастает множеством связей, вплетающих его в ткань культуры не только прошлого, но и настоящего.

«В явлении, которое принято называть интертекстуальностью, следует включать тексты, возникающие позже произведения: источники текста существуют не только до текста, но и после него. Такова точка зрения Леви-Стросса, который весьма убедительно показал, что фрейдовская версия мифа об Эдипе сама является составной частью этого мифа: читая Софокла, мы должны читать его как цитацию из Фрейда, а Фрейда – как цитацию из Софокла» [3. С. 40]. Достаточно аргументировано позиция интертекстуальности прослеживается и в трудах А.Н. Уайтхета. По его мнению: «Наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой серию примечаний к Платону. Я имею в виду богатство общих идей, которые разбросаны в его сочинениях» [6. P. 53].

Вывод, который возможно сделать на основании проведенного анализа, в значительной мере «смягчает» позиции постмодернизма и постструктурализма, по отношению к проблеме взаимосвязи текста и

памяти. Именно интертекстуальность выводит указанные философемы на проблему уже не латентной, а имплицитной, структурно обусловленной связи текста и памяти в ее социальном контексте.

Универсальность интертекстуальности как способа связи текста и памяти обоснуем посредством обращения к текстовым реалиям отечественной культуры, для которой сама интертекстуальность, как способность артикулировать тексты, постоянно включающиеся в семиосферу культурной среды, собственно и осуществляет бытие текста. Для отечественной культуры отличительной чертой ее историко-культурного бытия была изначальная словесная укорененность. Этот тезис не является общепринятым и поэтому нуждается в своем обосновании.

4. Интертекстуальность как латентная бытийственность отечественной культуры

Наша культурная память дочь зрелых родителей – Византии, переживавшей в начале X в. свой духовный подъем, и христианства, которое именно к этому времени из небольшой локальной религиозной общины, возникшей на краю Римской империи, превратилось в мощную духовную силу. Мнение о том, что Русь восприняла культурную память Византии в период наивысшего расцвета Восточной Римской империи, к сожалению, не является общепринятым. Достаточно явно это обстоятельство отразил в своей книге «Очерк развития русской философии» Г.Г. Шпет. «Россия вошла в семью европейскую. Но вошла, как сирота. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории? Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения» [7. С. 234].

Оставим на совести Г.Г. Шпета столь тенденциозное высказывание, которое можно оправдать лишь тем, что, по выражению самого Густава Густавовича, его работа создавалась в чрезвычайно трудных условиях.

Автор не ставит перед собой цели демонстрировать своеобразную войну цитат, однако, справедливости ради, следует обратиться к оценке значимости влияния Византии на культуру Древней Руси такого глубокого и авторитетного исследователя русской культуры, как Ф.И. Буслаев. В статье «О народной поэзии в древнерусской литературе» он пишет: «В настоящее время распространено между людьми, впрочем, образованными, мнение, будто влияние Византии, было вообще вредно для развития и процветания нашей древней национальной словесности; будто кроме книжной схоластики, сковывающей всякое свободное движение мысли, чувства, литература Византии ничего не внесла в нашу древнюю, собственно литературную деятельность; будто недостаток поэзии в древнерусских памятниках преимущественно объясняется этим византийским началом, враждебным всему поэтическому, всему восторженному и воодушевляющему к истинно художественному творчеству» [8. С. 553]. Дискуссия, начатая еще в XIX в., имеет продолжение и в современных исследованиях.

Обращаясь к работам российских византологов, попытаемся обосновать, что именно от Византии Русь, а впоследствии и Россия, унаследовала высокие образцы текстов литературы и искусства, которые отличало не только благородство форм, но и необыкновенная глубина философско-религиозной мысли, символическое видение мира, изящность эстетических выражений. Именно в этих текстах проявилась глубокая интертекстуальность, позволяющая понять содержание текста, исходя из культурно-исторических реалий, в которых пребывал автор текста, постоянно использовавший тексты уже обретшие свое бытие в предшествующей памяти. В то время как Западная Европа в период раннего Средневековья практически утратила связь с античной культурой, в Византии традиции греко-римской цивилизации никогда не умирали. Константинопольский патриарх Фотий в своем главном труде «Мириобиблион» [9], что означает «множество книг», поместил характеристики 280 античных авторов с пространными выписками из их сочинений. Временно ослабевшие в VIII–IX вв. античные традиции в культуре Византии, с X в. возрождаются с новой силой. «Алексиада» – исторический труд Анны Комниной, дочери Алексия I Комнина, был не простым подражанием Гомеру, но и достойным примером высокой византийской литературы, созданной образованной женщиной.

Традиции византийской культуры были перенесены на другую, более благодатную почву – Киевскую Русь, которая приняла христианство в 988 г., период, когда сложились основные Церковные догматы, когда в результате бурных дискуссий семи Вселенских соборов оформилась и упорядочилась литургическая жизнь, основой которой являлись тексты Священного Писания и Священного Предания. Как отмечает историк христианской церкви М.Э. Поснов [10], чрезвычайно разнообразный, необычайно интенсивный и многоплановый период деятельности Церкви во время Вселенских соборов подвел итог в первой половине VIII в., св. Иоанн Дамаскин. Догматика Дамаскина – это как бы последнее заветное слово золотого богословского периода всем последующим догматикам.

Христианство Русь получила одновременно с письменными текстами, созданными Кириллом и Мефодием, и переводами Евангелия на церковно-славянский язык. Таким образом, получая в наиболее развитом и совершенном виде христианское и античное текстовое наследие, Русь вошла в семью европейских народов «работницей одиннадцатого часа», т.е. достаточно поздно. «Высокие идеалы подвижничества, описанные в византийских историях, входили в русский быт, воодушевляя людей на подобные же подвиги; а в воображении народном возникал новый, полный чудес мир христианских идеалов» [8. С. 54].

В данном случае именно культурно-историческое опоздание позволило Руси принять всю полноту не только текстовой культуры, но и памяти. Причем положительное влияние византийской культуры на культуру Древней Руси можно, воспользовавшись идеями Ю.М. Лотмана, рассматривать как диалог, особенностью которого «является попеременная активность передающего и принимающего» [11. С. 122]. Выделяя основные этапы этого культурного диалога, Ю.М. Лотман отмечал, что если первоначально происходит переход текстов передающей культуры в память принимающей, в которой эти тексты откладываются, «следующим этапом диалога культур является свободное усвоение содержания транслируемой культуры в памяти, ее осмысление. Затем наступает критический момент: чужая традиция коренным образом трансформируется на основе исконного семиотического субстрата «принимающего». Чужое становится своим, трансформируясь и часто коренным образом меняя свой облик» [11. С. 123]. Соответственно присвоение текстов иной культуры, диалектически включается в память социума, причем в память настоящего ее бытия, обретая тем самым, деонтичекую модальность. Признак реальности приписывается настоящему времени. Прошлое, аподиктическая модальность, существует в качестве воспоминания и причины – настоящее – в виде реальности, будущее как следствие, которое детерминирует у-своение-при-своение текстов.

Благодаря такому интертекстуальному усвоению текстов предшествующей культуры сложились отчетливо видимые «вертикаль» и «горизонталь» отечественной культуры. Под своеобразной «вертикалью» мы подразумеваем социальную память, в которой зафиксировалось полное представление о предшествующих культурах. «Горизонталью» памяти отечественной культуры является достаточно быстрое усвоение новой веры не только верхушкой княжеской дружины, но и народом, который, не будучи грамотным, мог слышать евангельское слово на понятном ему языке, аккумулируя его содержание и, на этой основе создавая тексты новой культурной традиции. Евангельские и библейские сюжеты продолжали свое бытие в отечественно литературе классического периода. Достаточно вспомнить «Повести Белкина», А.С. Пушкина, в которых каждый текст как бы «отсвечивал» блеском вечных притч о блудном сыне, страданиях Иова и т.д.

5. Социальная память – от гено- к фено-тексту

В определенном отношении можно считать, что великие произведения отечественной литературы – это всего лишь интертекстуальные вариации библейского текста, являя собой, согласно позиции Ю. Кристевой «гено-текст», в рамках которого постоянно осуществляется процесс рождения «фенотекста» [3. С. 38].

Изложенные выше положения позволяют значительно кореллировать позицию, высказанную ранее о невостребованности памяти в ее социальном контексте в постмодернизме. Именно через интертекстуальность текст одной культуры включается в текст другой культурной традиции как в последовательно историческом (вертикальном плане), так и в контексте культур, относящихся к одному и тому же топосу (горизонтальный план).

Полученные выводы предполагают продолжение анализа текста, исходя из его семиотической структуры. Этот теоретический шаг необходим в первую очередь потому, что выяснение трансцендентальной связи социальной памяти и текста, установление ее бытийствования в текстах культуры, с необходимостью предполагает раскрытие структуры этого достаточно сложного и неоднозначного процесса.

Объектом структурно-семиотического анализа текст выступает в работе Р. Барта «От произведения к тексту», где он ставит проблему соотношения текста и произведения. Поясняя свою позицию, он пишет: «Подобно тому, как учение Эйнштейна требует включить в состав исследуемого объекта относительность системы отсчета, так и в литературе совместное воздействие марксизма, фрейдизма и структурализма заставляет ввести принцип относительности во взаимоотношения скриптора, читателя и наблюдателя (критика)» [3. С. 414]. Результатом своеобразного структурно-лингвистического сдвига, является новое понимание текста. Нам близка эвристическая идея Р. Барта об установлении связи текста и произведения, существующая в определенном контексте. Отмечая, что попытка физически разграничить произведения и тексты является опрометчивой, он пишет: «Различие здесь вот в чем: произведение есть вещественный фрагмент, занимающий определенную часть книжного пространства (например, в библиотеке), а Текст – поле методологических операций» [3. С. 415]. Произведение наглядно, зримо, а текст – доказывается, высказывается в соответствии с определенными правилами. Фактически, осуществляя данную методологическую операцию, Р. Барт выявляет то содержание текста, которое фиксирует бытие объективированной социальной памяти, каковым выступает произведение. Именно как самостоятельная сущность, произведение включается в бесконечный процесс филиации идей, обусловленный историко-культурными реалиями. Текст же продолжает самостоятельное бытие в ситуации «после смерти автора», порождая новые фило-и-мифософемы.

Налицо вновь возникшая семиологическая триада, в которой отношения: означающее – означаемое – знак, порождает новые семиотические реалии.

Текст, как целостная семиологическая система в меру подвижная и устойчивая, включает: означающее (выступающее как произведение), означаемое (являющееся как концепт) и собственно знак, являющий форму текста. Согласно данной позиции социальной памяти в современных постмодерни-

стских и постструктуралистических эксерсисах уделяется не слишком много места. И все-таки, именно эти философемы указывают, с одной стороны, что социальная память, с принудительной неизбежностью, являет свое присутствие в первую очередь через интертекстуальность. С другой стороны, если принять позицию многосмысловой ориентации текста, то сам текст по своему содержанию способен выродиться в род интеллектуальной забавы, подобно игре в бисер. Но никакие современные философемы, сколь бы оригинальны они не были, не способны оторваться от мира своего творца – человека. И то, что было дозволительно в рафинированном сообществе модерна, спокойное любование переливами смысловых оксюморонов, вряд ли будет востребовано в обществе, сотрясаемым социальными, культурно-историческими и этническими катаклизмами. В этом обществе необходим «другой рассказ» и более ответственная социальная память.

Заключение

Таким образом, в контексте семиологии и современной посмодернисткой философии, была раскрыта взаимосвязь памяти и текста не столько на содержательном, сколько на структурном уровне. Именно структурный анализ текста позволил выявить основные составляющие его элементы, и ввести текст в общую семиосферу культуры. Интертекстуальность же, в свою очередь, способствовала прояснению имманентной, трансцендентально обусловленной явленности текста как формы бытия социальной памяти, тем самым, демонстрируя эвристическую значимость и результативность онтологического поворота, совершающегося в современной философии.

Работа выполнена при поддержке гранта Министерства образования 11.45.2005.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Образы прошлого и коллективного идентичность в Европе до начала Нового времени. Отв. ред. Л.П. Репина. – М.: Кругъ, 2003. – 408 с.
2. Соссюр де Ф. Заметки по общей лингвистике: Пер с фр. – М.: Наука. – 2000. – 280 с.
3. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1999. – 616 с.
4. Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
5. Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. – Минск: Пропилеи, 2000. – 200 с.
6. Whitehead A.N. Process and Reality. – New York, 1969. – 412 p.
7. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Д., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / Сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 217–577.
8. Буслаев Ф.И. О народной поэзии в древнерусской литературе // Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и искусство: Соч.: в 2 т. – СПб., 1887. – Т. 1. – С. 1–64.
9. Удальцова З.И. Византийская культура. – М.: Наука, 1988. – 356 с.
10. Поснов Э.В. История христианской церкви. – Киев: Путь к истине, 1983. – 423 с.
11. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. – Таллинн, 1992. – Т. 1. – С. 120–134.

УДК 130.2+165